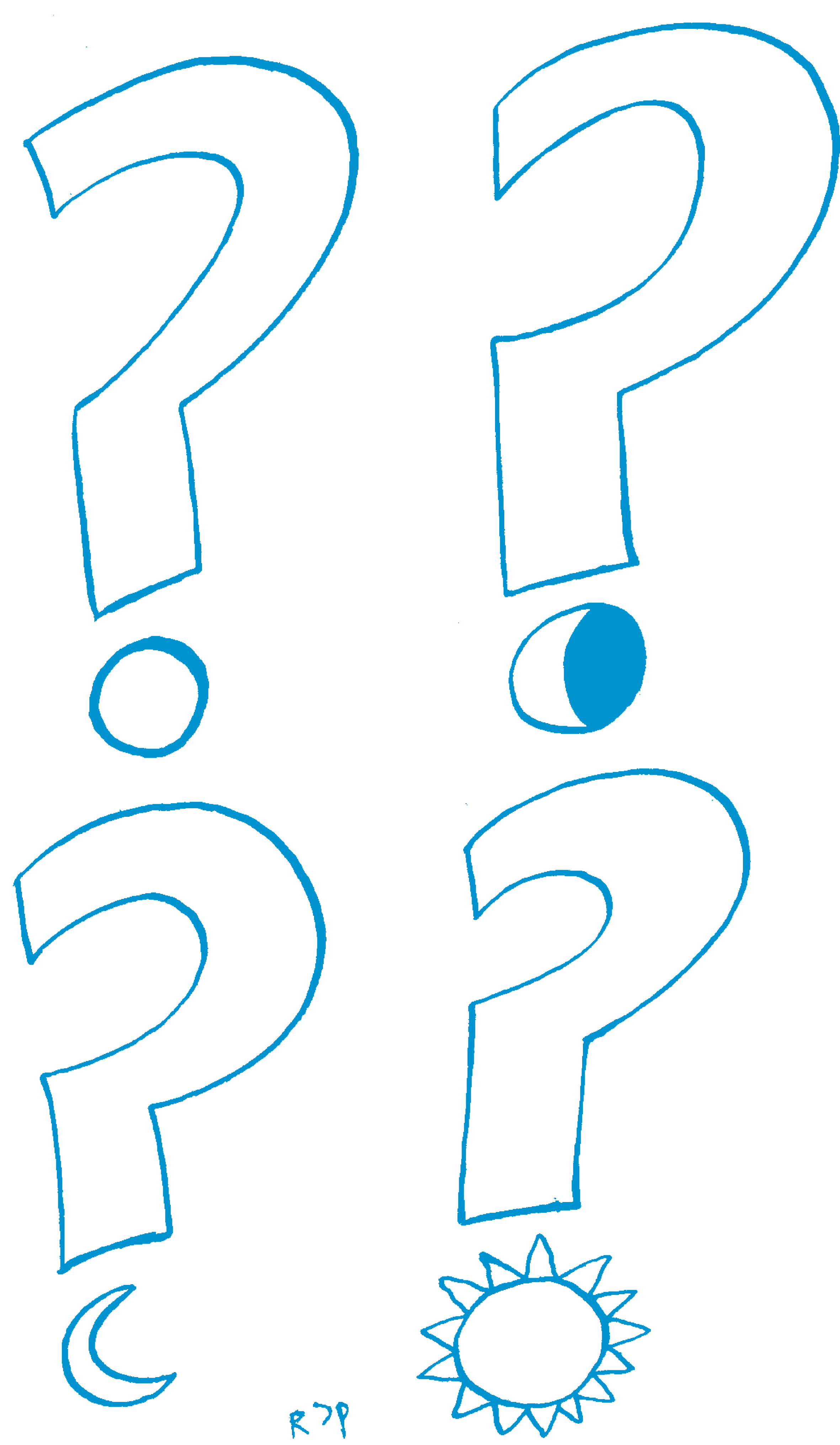
JOSÉ PABLO FEINMANN

LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

CLASE N° 39

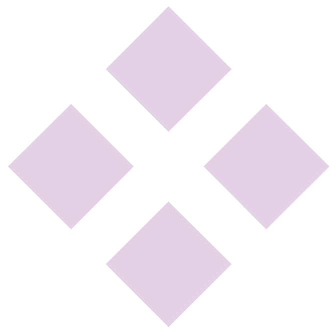
FOUCAULT (III)



QUÉ ES LA FILOSOFÍA

Una introducción al saber de los saberes

Suplemento especial de Página/12



Foucault no es un filósofo del "disparate", pero es un filósofo sorpresivo. En un reportaje ("Verité et pouvoir") aparecido en el Nº 70 de la revista *L'Arc*, dice: "Una edición del 'Petit Larousse' que acaba de aparecer dice: Foucault: filósofo que funda su teoría de la historia sobre la discontinuidad. Esto me deja boquiabierto. Sin duda, me he explicado insuficientemente en *Las palabras y las cosas*, pese a que he hablado mucho de ello. Me ha parecido que en ciertas formas empíricas de saber como la biología, la economía política, la psiquiatría, la medicina, etc., el ritmo de las transformaciones no obedecía a los esquemas dulces y continuistas del desarrollo que se admite habitualmente" (*Microfísica del poder*, p. 188).

NO TODA SUBJETIVIDAD ES CONSTITUYENTE NI REMITE A UN SUJETO CENTRADO

Todo el material que Foucault publica a partir de 1966 genera polémicas: el más herido es Sartre, quien, si bien no tiene razón cuando dice que se trata de la última barrera contra el marxismo, nos obliga a pensar si no se trata, no de la última barrera, sino de *una* barrera formidablemente armada. Esto es claro: el estructuralismo, incluso en Althusser, se alza contra el marxismo. Foucault revive a Nietzsche y, en menor medida, a Heidegger. ¿A quién se refiere Foucault cuando habla de "los esquemas dulces y continuistas"? No hay nada de eso en la *Crítica de la razón dialéctica*. Foucault *brutaliza* el pensamiento de Sartre para mejor demolerlo. Sartre le dice: "Foucault no nos dice lo que sería lo más interesante: de qué manera cada pensamiento está construido a partir de sus condiciones, ni cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro. Para esto le sería necesario hacer intervenir la praxis, vale decir la historia: ahora bien, esto es precisamente lo que él niega" (*L'Arc*, Nº 30). La crítica es impecable. Nadie la quiso ver. Donde entraba, el estructuralismo barría con todo. Tampoco la quisieron ver los foucaultianos argentinos. Ni los jóvenes posmos de los ochenta, en Argentina, que llevaban en un brazo a Lyotard y en otro a Foucault y creían que Sartre era cosa de los "sesentistas" y "setentistas" que tanto los incomodaban con sus historias de gloria y martirios. (*Nota*: Tenían cierta razón en esto. Para una generación que llega al mundo luego del genocidio de la que la precedió es difícil encontrar un lugar sin partir de una negación esencial. No en todos fue así. No todos los sobrevivientes de los '70 se convirtieron en agobiantes narradores de sus martirios ni todos los jóvenes de los ochenta abrazaron un posmodernismo despolitizado y rencoroso. Como sea, la brecha se estableció y no estaría desatinado tratar de cerrar algunas heridas.) Como fuere, la crítica de Sartre apuntaba al corazón del Error-Foucault: *la praxis contra el poder*. Al tratar de huir de lo Uno, Foucault cae en la exaltación de lo Múltiple. Una filosofía de lo Múltiple que, para colmo, no puede explicitar cómo surge el pensamiento –la subjetividad– desde todo cuanto lo condiciona. "Se considera que la obra de Foucault (escribe Esther Díaz) no ofrece directivas para la acción, o respuestas a la pregunta '¿qué hacer?'. *Pero la omisión es una consecuencia lógica del método de Foucault y del correspondiente foco analítico antes que un signo de insensibilidad política*. La arqueología y la genealogía se oponen a cuerpos teóricos unitarios o discursos totalizadores que trataran de integrar diversos acontecimientos 'locales' dentro de un marco único para prescribir prácticas particulares y de esa manera alcanzar efectos específicos" (Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, Biblos, 1995, p. 156. Cursivas mías). Hay muchas cosas que analizar en el texto de Díaz. No tenemos por qué dudar de la sensibilidad política de Foucault. Pero pedimos que de su método y de su "correspondiente foco analítico" se puedan deducir prácticas de enfrentamiento al poder. Todo lo demás que dice Díaz tiene algo de estrategia de mala fe. Para actuar críticamente sobre la injusta realidad del mundo capitalista (ya las injusticias del comunismo no nos preocupan y Foucault y su generación nos las han descrito exhaustivamente; también los neoliberales) no es necesario elaborar "cuerpos teóricos unitarios" o "discursos totalizadores". Esta caracterización tiene un tono que nos dice: "Vean, Foucault no es un marxista". O peor: no es un marxista dogmático que impone "discursos totalizadores" o se maneja con "cuerpos teóricos unitarios". ¿Qué queda de las dos frases? Lo Uno de unitario. Y lo totalizador de Totalitario. Es decir, lo Uno Totalitario. Podríamos deducir que sólo los torpes marxistas pueden operar sobre la realidad. Ocurre que el capitalismo también (y ahora: sin marxismo a la vista) opera así: es lo Uno y es lo Totalitario. Vivimos la era de la *globalización*. La historia se ha vuelto torpe. Ha perdido toda exquisitez teórica. Ha barrido con todas las multiplicidades del nietzsche-foucaultismo y totaliza y globaliza y emprende campañas (Estados Unidos en el Islam) imperio-coloniales. El Imperio, hoy, ataca, derrota y se queda en el territorio conquistado. La *globalización* necesita ser abordada por nuestro conocimiento para saber qué haremos: si la rechazamos o la aceptamos blandamente. Volviendo a Esther Díaz, curiosamente, el capítulo del que extraje el texto que critiqué empieza con uno al que adhiero con entusiasmo: "La filosofía entendida como *ethos* demanda ocuparse de la cuestión ética para responder críticamente a la situación actual. Foucault considera que el problema actual de la filosofía no es tanto conocer lo que somos sino *rechazar* lo que somos; es decir, el problema es imaginar y tratar de construir lo que podríamos llegar a ser. Habría, por ende, que promover *nuevas formas de subjetividad*" (*Ibid*., p. 155. Cursivas de Esther Díaz). A ese Foucault queremos llegar. Aunque tengamos que inventarlo un poco. Porque ese es el Foucault que hoy necesitamos. No el que nos exhibe la omnipresente, asfixiante realidad del poder (aunque nos diga que ese poder, no bien surge, ya genera resistencias: pero no nos dice cuáles ni cómo se constituyen), sino el que nos muestra el surgimiento de nuevas subjetividades que se forman escapándose del poder, negándolo. No toda subjetividad es constituyente ni remite a un sujeto centrado.

EL QUERER-SABER ACELERA SU VIOLENCIA INSTINTIVA

Volvemos al texto sobre Nietzsche, el de 1971. Pese a lo que declaró en "Verité et pouvoir", Foucault había establecido ahí que las *discontinuidades* nos "atraviesan". Cita, luego, al anticuario nietzscheano (del que ya hablamos nosotros) y lo acusa de lo que es: un anticuario, alguien que busca "conservar, para los que vendrán después, las condiciones en las cuales se ha nacido" (*Microfísica del poder*, p. 28). Esta historia, dice F. siguiendo a N., corre "el riesgo de evitar toda creación en nombre de la ley de fidelidad" (*Ibid*., p. 28). Bajo la figura de este anticuario se descubre el rostro omnipresente y siempre condenable de Hegel. ¿Qué más busca la genealogía? Quiere resaltar los "sistemas heterogéneos que bajo la máscara de nuestro yo nos prohíben toda identidad" (*Ibid*., p. 29). A la discontinuidad se le añade lo heterogéneo. Lo heterogéneo *prohíbe* toda identidad. No hay identidades en el mundo de lo múltiple. Sólo una identidad: la de lo heterogéneo, que la niega.

Llega ahora Foucault a uno de sus puntos primordiales. Todo confluye hacia aquí. La discontinuidad, lo heterogéneo, la prohibición de toda identidad, ¿qué puede surgir de todo esto? *El sacrificio del sujeto de conocimiento*. Foucault era –desde luego– un gran conocedor de *la genealogía de la moral*. Y –aunque no lo cita– hay en el Tratado Primero un texto poderoso sobre el sujeto. "Un *quantum* de fuerza (escribe Nietzsche) es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un 'sujeto' (...) Pero tal sustrato no existe; no hay ningún 'ser' detrás del 'hacer', del actuar, del devenir; el 'agente' ha sido ficticiamente añadido al hacer; el hacer es todo" (*La genealogía de la moral*, ed. cit., p. 59. Muy posiblemente hayamos citado este texto en las clases sobre Nietzsche). Pulsión, querer, actuar, poder, fuerza, son todas palabras nietzscheanas. También describen su estilo "ensayístico". Nietzsche escasamente desarrolla sus ideas, o busca fundamentarlas. Escribe por espasmos. Todo esto –más la forma poético-aforística– entrega a sus ideas una expresión dislocada, tan violenta como deforme como, incluso, esperpéntica. Esto lo torna utilizable para toda filosofía que busque una licuación de ideas-fuerza. O que busque una expresión poética, sea alta o penosa la calidad de esa poética. Este tipo de pensamiento le viene bien a Foucault, que quiere diseminar la historia, tornarla tan múltiple como imposible de ser sometida a síntesis o continuidades, aunque –¡esto es inevitable!– termine aceptando ciertas continuidades. Esto se *concede* luego de haber establecido lo que se buscaba, lo primordial: el disparate. La miríada (multitud, infinidad, sinnúmero, abundancia, exceso) de situaciones o, mejor dicho, de acontecimientos, palabra fetiche del posestructuralismo, de raigambre y más que raigambre heideggeriana. Uno corre el riesgo de ser tomado con escasa seriedad cuando incurre en el gesto pasional del enojo. Estamos tan acostumbrados al gris racional de la teoría que si alguien levanta el tono en el campo de las ideas (*salvo que sea Nietzsche*) creemos que no está pensando. No es así. Estamos pensando y escribiendo serenamente acerca de la filosofía de Michel Foucault. Nuestra tarea, además, es exponerla. Parte de esa tarea didáctica es exhibir las iras que produce. Seguimos.

Foucault busca llevarnos a una certeza que Nietzsche puso en la centralidad de su pensamiento: no hay verdad universal. Estamos en medio, no sólo de un discurso contra Hegel, sino, muy especialmente, contra la dialéctica. Se trata de hacer estallar por los aires la idea de *totalidad*. Tradicionalmente, el conocimiento ha buscado verdades. Un conocimiento es –al establecer *una* verdad– algo que vale para todos. Si el conocimiento es esto, o algo que se parezca a esto, habrá que hacerlo pedazos desde la historia genealógica. El conocimiento –postula el historiador genealógico– no tiene "derecho a la verdad". Tampoco puede erigirse como fundamento de lo verdadero. Todo fundamento es metafísico. Todo fundamento remite a un centro a partir del cual se valida todo lo demás. Todo fundamento busca constituirse en un absoluto. "No hay conocimiento que no descanse en la injusticia (...) el instinto de conocimiento es malo" (*Ibid*., p. 29). Hay en él "algo mortífero (...) no quiere para nada la felicidad de los hombres" (*Ibid*., p. 29). En vez del conocimiento, el *querer-saber*. Este querer-saber no nos entrega una "verdad universal". Podríamos decir: no nos miente. No es "malo" como el conocimiento. No promete ilusiones absolutas. No nos da "un exacto y sereno dominio de la naturaleza" (*Ibid*., p. 29) (*Nota*: Pensemos aquí en la *Dialéctica del iluminismo*. Es, en Foucault-Nietzsche, el conocimiento, que es el conocimiento de la modernidad, el que busca conocer para dominar la naturaleza. El querer-saber no nos promete esa "devastación". Nietzsche-Heidegger-Adorno y Horkheimer-Foucault y luego los posmodernos. Todos buscarán evitar esta devastación de la naturaleza. La genealogía lo conseguirá por medio de una deconstrucción del conocimiento.) En rigor, el querer-saber no busca serenarnos. Al "multiplicar los riesgos", al "hacer crecer en todas partes los peligros acaba con las protecciones ilusorias" (*Ibid*., p. 29). Las protecciones ilusorias son las de la modernidad: el hombre es el dueño del conocimiento absoluto y desde ese conocimiento, que adopta la forma de *verdad universal*, accede a ese "sereno y exacto" dominio sobre la naturaleza y también sobre sí mismo. El hombre se tranquiliza. Su razón lo pone sobre seguro. El historiador genealógico le arruina la fiesta: no hay verdades absolutas, no hay conocimiento exacto, no hay fundamentos. De esta forma, llegamos al punto álgido, al mayor de los peligros para el hombre de la modernidad: *la disolución del sujeto*. Su unidad se des-hace. Al des-hacerse libera todas las fuerzas que buscan disociarlo y destruirlo. Este saber (querer-saber) no se distancia de "sus raíces empíricas". Lo propio de la razón es, sí, hacerlo. Partir de lo empírico y convertirse en "pura especulación". Someterse solamente a sus propias reglas. El querer-saber no busca constituir un "sujeto libre". Se encarniza, acelera su violencia instintiva. Nos lleva a hacer una experiencia "sobre nosotros mismos". Preguntamos: ¿cuál es esa experiencia? Si las religiones exigían, en otro tiempo, "el sacrificio del cuerpo", "el saber exige hoy (...) el sacrificio del

sujeto de conocimiento" (*Ibid.*, pp. 29/30). Qué palabra: sacrificio. Qué paralelismo: el sacrificio del sujeto es asemejable al sacrificio de los cuerpos en las religiones. ¿Qué tenía como sustrato ese sacrificio? Foucault y Nietzsche lo saben bien: los valores ascético-sacerdotales. ¿Por qué aplicarle al sujeto unos valores tan cuestionados por ellos mismos? Porque el sujeto, al ser la fuente, el fundamento y el centro de todos los desvaríos de la modernidad (sujeto=hombre), no habrá impiedad que no merezca. Si el sujeto de conocimiento se veía limitado por su finitud: pensemos aquí en el esquema kantiano. Que sería: la razón es finita, su conocimiento también lo es. Lo que la razón constituye es su propio mundo en tanto mundo de la razón. Más allá de este mundo está la cosa en sí, lo nouménico incognoscible. Por el contrario, no es un límite determinado por la finitud del conocimiento lo que limita a la voluntad de verdad. La voluntad de verdad pierde todo límite. Pierde toda intención de "verdad" porque sacrifica al sujeto de conocimiento.

LA VOLUNTAD DE VERDAD NO BUSCA LA VERDAD, BUSCA PERDERLA

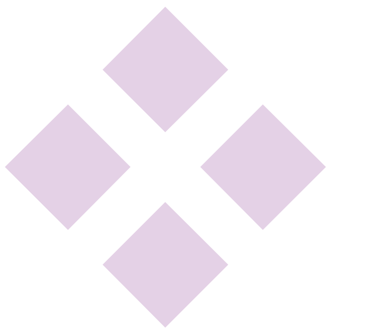
Insistamos en este pasaje foucaultiano: la razón de la modernidad (al menos en su modo kantiano) establecía un *límite* para su conocimiento. Que era, así, finito. Esta finitud le ponía un límite a este sujeto de conocimiento: llegaba hasta determinado punto. Cauteloso, Kant se detenía. Había partido de la empiria. Su sujeto no la había creado. Ergo, sólo podía constituir aquello que se le aparecía en la experiencia. Esta limitación establecía un "mundo de la experiencia posible". Había *algo* más allá de esta experiencia, pero la razón encontraba ahí su *límite*: lo nouménico. Veamos, ahora, cómo son las cosas con la "voluntad de verdad". Tenemos dos oposiciones, ¿no? El sujeto de conocimiento (modernidad, sujeto, hombre) y la voluntad de verdad (Nietzsche-Foucault, genealogía). Nos volvemos ahora sobre la segunda. Si la primera se ponía –a causa de la finitud de su conocimiento– un límite, la segunda *no tiene límite alguno*. Pero no porque su conocimiento sea infinito, sea omniabarcante o totalizador. La voluntad de verdad (lo dijimos) *pierde* todo límite. Hay aquí un abandono total de la racionalidad. Pierde todo límite porque pierde toda racionalidad. La racionalidad del sujeto de conocimiento entrega su viejo fruto maduro: *la verdad*. El historiador genealógico aborrece de la verdad. No busca la "verdad". De aquí que sacrifique al sujeto de conocimiento. La pregunta "qué busca" acaso sea arcaica. Acaso, a la voluntad de verdad, le alcance con decir que, antes que buscar la "verdad", lo que busca es perderla. A partir de esta pérdida (a partir del abandono del concepto de "verdad" como producción de un sujeto centrado y totalizante que la remitiría a sí mismo para validarla) puede el historiador genealógico empezar su tarea. La propuesta es atractiva. La propuesta es necesaria. Creo, en rigor, que a la totalidad hegeliano-marxista le hacía falta un poco de disparate. Pero para sobredeterminarla. Para enriquecerla. Para sumarle a esa razón todo el vértigo que dejaba de lado, por cobardía, por insuficiencias o limitaciones teóricas. *Pero no para destruirla*. Más si esa destrucción se realiza para –verificada la caída del marxismo soviético– huir de Hegel, huir de Marx y recalar en Nietzsche y Heidegger.

Esther Díaz (cuyo libro es valioso porque, entre otras cosas, ella sabe pensar) afirma que, en Foucault, el mismo "empeño puesto para marcar 'cortes' y 'fracturas' es empleado también para destacar 'persistencias' o 'continuidades'" (*Ibid.*, p. 88). No me parece así. O, sin duda, *tan* así. Uno lo ve a Foucault más decidido a marcar las fracturas (y hasta más que las fracturas: también las descomposiciones o eso que llama las "miríadas" y que recogerán con entusiasmo los posmodernos) que las "continuidades". "Continuidad" no es una palabra foucaultiana. Ni "continuidad" ni "persistencia" figuran en el riguroso vocabulario foucaultiano de Edgardo Castro. Sería absurdo. La misma Esther Díaz lo dice: "A la historia como *continuidad* se la debe rechazar porque aplasta la creatividad, niega la posibilidad del invento, no tiene en cuenta el azar" (*Ibid.*, p. 89). Todos estamos de acuerdo en esto. No queremos una historia de la *continuidad*. Pero no queremos una historia de la exaltación del azar y lo discontinuo. *Porque es cierto: no hay una historia de la continuidad. Pero hay continuidades en la historia. Hay persistencias en la historia*. Las tenemos que rastrear. Las tenemos que develar. Esas persistencias deberán ser conquistadas entre las miríadas de sucesos que exaltan los foucaultianos, pero no bien las conquistemos deberemos establecerlas, no cosificarlas, pero tenerlas presentes para la praxis. *No hay acción política que no se establezca sobre el develamiento de una continuidad*. Es hora de decirlo: deslumbrado por Nietzsche e impulsado por el afán de liquidar a hegelianos, marxistas y marxistas-fenomenólogos, Foucault nos entrega una visión dionisíaca de la historia.

LA TRAMA HISTÓRICA CONTIENE TANTO QUE NO CONSTITUYE NADA

Para Nietzsche –en *El nacimiento de la tragedia*, 1870– los griegos "erigieron dos divinidades, Apolo y Dioniso, como doble fuente de su arte" (Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000, p. 244). Apolo será el "dios del sol y de la luz, que se revela en el resplandor" (*Ibid.*, p. 245). Será, también, el dios "de la bella apariencia" porque será "el dios del conocimiento verdadero" (*Ibid.*, p. 245). Apolo es mesurado. Se limita. Está libre de las emociones salvajes. Tiene la "sabiduría y sosiego del dios-escultor" (*Ibid.*, p. 245). Con lo que ya hemos visto sobradamente sabemos que Apolo no será el dios de Nietzsche ni el de Foucault. "El arte dionisíaco, en cambio, descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis" (*Ibid.*, p. 246). Estamos, ahora, en terreno conocido. Sigamos: "Dos poderes sobre todo son los que al ingenuo hombre natural lo elevan hasta el olvido de sí que es propio de la embriaguez, el instinto primaveral y la bebida narcótica. Sus efectos están simbolizados en la figura de Dioniso. En ambos estados el *principium individuationis* (principio de individuación) queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural. Las fiestas de Dioniso no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al hombre con la naturaleza" (*Ibid.*, p. 246). ¿Quién le hubiera dicho a Nietzsche que sus ansias de disolución del yo en la embriaguez dionisíaca habrían de sacudir tan hondamente a los filósofos por venir? Dioniso le marca el verdadero camino al cobarde Odiseo de Adorno y Horkheimer. Debió entregarse al embriagador canto de las sirenas. No debió reprimir sus instintos. "Todo deseo contenido engendra peste", escribió William Blake. También Adorno y Horkheimer (y ni hablar Heidegger) aprobarían esa reconciliación del hombre con la naturaleza. Pero, volviendo a Foucault, es relevante señalar que incorpora, a su visión de la genealogía de la historia, esa pérdida del principium individuationis que Nietzsche encuentra en el culto dionisíaco. Esa desaparición de lo subjetivo que propone el arte dionisíaco está en esa propuesta de la aniquilación del sujeto de conocimiento. Incluso cuando Foucault intenta dar forma al sujeto en la "trama histórica" (¿qué es la trama histórica sino una totalización sobredeterminada que nunca cierra?) ese sujeto se le pierde. La trama histórica contiene tanto que no constituye nada. Pero en el texto que hemos analizado –y a él nos remitimos– es donde el yo se disocia más que nunca. Se disocia y se dionisíaca. Un yo dionisicado. No me propongo citar todos los textos disociadores, discontinuistas, destructores de toda inteligibilidad, de todo límite, de "toda intención de verdad" que hemos citado hasta aquí. Esta visión dionisíaca de la historia sirve para la maravilla deslumbrante de la multiplicación infinita y para perder en ella, gozosamente, el principio de individuación, la subjetividad. Desde esta perspectiva es posible trazar un mapa, también infinito, de la multiplicidad de los poderes, mapa al que se llamará "microfísica del poder". Lo que resulta imposible es generar una praxis.

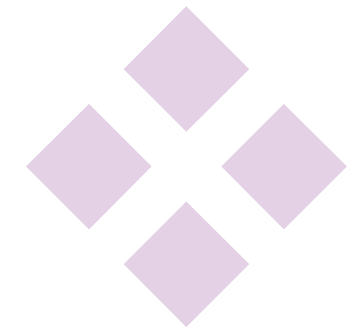
Rubén H. Ríos, que define a Foucault como filósofo del pensamiento estratégico, explicita así ese concepto: "La política pensada desde la guerra, el campo ontológico y social como relaciones de fuerzas, la política como campo de conflictos y relaciones fluidas de poder. Como dice Foucault: no el modelo de la ley, de la contradicción o la ideología sino el modelo estratégico, la carta estratégica de la guerra" (E-mail dirigido al autor en enero 2007. Lo que sigue a continuación no polemiza con el texto de mi muy buen amigo Rubén, sino con el pensamiento, diáfanamente expuesto por él, de Foucault). La primera parte del texto (hasta "poder") está tramada (y expresa muy bien el pensamiento de Foucault) desde Nietzsche. La segunda es conclusiva: hacia ella apunta la primera. "No el modelo de la ley, de la contradicción o la ideología." Ni el poder de la legalidad disciplinaria, ni el poder de la dialéctica, ni el poder del sujeto de conocimiento. El texto de Ríos es impecable: eso piensa Foucault. ¿Qué es lo que falta? Falta lo que Foucault mató: el hombre. El sujeto o los sujetos que hacen la guerra, que encarnan la fuerza, que protagonizan la política, que se enfrentan en el conflicto. La guerra no es una "carta estratégica". La guerra es una praxis en la que, ante todo, los hombres se matan. Pensar la política desde la guerra es la propuesta. ¿Dónde piensa la guerra? Estructurar el campo ontológico como relaciones de fuerza es una forma de no querer meter a los hombres en ese campo. Como fundamento de la guerra, de la fuerza, de la ley, de la contradicción o de la ideología *no hay un sujeto constituyente*. Hay sujetos. No está *el* hombre. Hay hombres. Tantos como multiplicidades tiene la historia. Y más, desde luego. Pero trazar el campo ontológico en tanto campo de fuerzas es una visión poético-nietzscheana de la historia como historia de la voluntad de poder olvidando –nada menos– que la voluntad de poder tiene que encarnarse en algo. Se encarna en praxis diferenciadas. En miles, millares de praxis. Porque *–y al fin vamos a decirlo–* el Ser es praxis. No alcanza con decirlo. Hay que fundamentarlo. Lo que no nos va a llevar a una metafísica de la praxis, sino a una *ontología de la praxis*.



Por otra parte, nosotros venimos rastreando, desde Descartes, el proceso de desarrollo del *sujeto europeo*. No hay que olvidar esto. Nosotros hemos sido la periferia y las víctimas de ese sujeto. Si los europeos, a partir de los sesenta, para salir de la órbita hegeliano-marxista, y por sus desilusiones con los regímenes comunistas, decidieron abandonar el sujeto, el hombre y la praxis, con lo cual fueron recibidos con los brazos abiertos por la academia anglosajona, nosotros no tenemos por qué liquidar nuestra subjetividad ni nuestra praxis ni nuestra defensa de los derechos humanos. Vivimos en un continente donde esos derechos son pisoteados más que asiduamente y debemos conquistar nuestra identidad ante un Sujeto Absoluto (con mayúsculas, sí) centrado, instrumental y bélico: el poder comunicacional del Imperio. Necesitamos identidades fuertes, éticas fuertes, sujetos fuertes y una ontología de la praxis que se exprese en la vehiculización de intersubjetividades que enfrenten a los poderes fácticos, que tan bien describió Foucault. Esto, por ahora.

Vamos a ver que Foucault es capaz de pensar sin el dionisismo-Nietzsche encantándolo con el "disparate", las "miríadas" o las "discontinuidades". En el reportaje "Verité et pouvoir", que ya citamos, nos va a entregar una visión ajustada de las relaciones entre *verdad* y *poder*. Foucault era muy riguroso en sus entrevistas. Ésta, además, la realiza Alessandro Fontana, que ha dirigido la edición de *Seguridad, territorio, población*, que acaba de aparecer entre nosotros y que son las clases de Foucault en el Collège de France (1977/1978).

Foucault parte de los análisis "hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas. Pienso (dice) que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; *no es habladora*" (*Microfísica del poder,* ed. cit., p. 190. Cursivas mías). Este rasgo foucaultiano lo diferencia de todos aquellos lingüistas y fervientes amigos de los signos que tanto pulularon por la Francia de los sesenta, setenta y más también y que, entre nosotros, siguen entregados a esa "historicidad habladora" como a una verdad revelada y reveladora. Foucault postula, no una *relación de sentido*, sino una *relación de poder*. "La historia (dice) no tiene 'sentido', lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al



contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y las tácticas" (*Ibid*., p. 190). Esto es lo que ya vimos explicar a Ríos. No tendríamos que haber hecho ahí nuestra crítica, sino después del reportaje de Alessandro Fontana. O no exponer lo que Foucault dice en la entrevista de Fontana. Pero es así: somos, a veces, desprolijos. O no tanto: ¿cómo no exponer lo que Foucault dice? Ríos se luce doblemente: vemos que Michel dice exactamente lo que él ya dijo. Pero aún avanza: si la historia tiene que ser analizada "a partir de la inteligibilidad de las estrategias y las tácticas", ¿qué metodología podría abordarla? "Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción) ni la semiótica (como estructura de la comunicación) sabrían dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos" (*Ibid*., p. 190). Estrategias, tácticas: guerra. ¿Cómo tornar inteligible una interpretación de la historia como guerra? Con la "dialéctica", no. Foucault la acusa de "esquivar la realidad cada vez más azarosa y abierta, reduciéndola al esqueleto hegeliano" (*Ibid*., p. 190). Aquí F. no brutaliza a Sartre, lo ignora para poder decir lo que dice. Sartre, evidentemente, *no* escribió la *Crítica de la razón dialéctica*. Nosotros –y en esto hemos perjudicado a Foucault– la expusimos con cierto detalle. Digan ustedes si el esfuerzo sartreano puede ser calificado de "esqueleto". Tampoco en Hegel la dialéctica es un "esqueleto". Acaso Foucault se refiere a los marxistas dogmáticos que le discutían sus teorías. Pero no puede hablar de "dialéctica" sin mencionar el esfuerzo sartreano. De todos modos, *no es algo que haya hecho*. No lo hace *aquí*, en esta entrevista con Alessandro Fontana. Pero lo hace en *Dits et écrits*, tomo I. Se trata de un texto importante para entender a Foucault: cómo se ubica en cierta historicidad de la filosofía. Él, así lo dirá, viene luego de un cierre, de un cierre "magnífico y patético". Es un texto lúcido y decididamente agresivo, ya que Foucault envía a Sartre, sin hesitar, al siglo XIX: "Ahora bien, me parece que Sartre, escribiendo la *Crítica de la razón dialéctica*, en cierto sentido ha puesto un punto final, ha cerrado el paréntesis para todo un episodio de nuestra cultura que comienza con Hegel. Hizo todo lo que pudo para integrar a la dialéctica la cultura contemporánea, es decir, las adquisiciones del psicoanálisis, de la economía política, de la historia, de la sociología. Pero es característico que no podía dejar de lado todo lo que proviene de la razón analítica y que forma profundamente parte de nuestra cultura contemporánea: lógica, teoría de la información, lingüística, formalismo. La *Crítica de la razón dialéctica* es el magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX para pensar el siglo XX. En este sentido, Sartre es el último hegeliano y, también diría, el último marxista" (citado por Edgardo Castro, *ob. cit*., p. 84). De este texto –que contiene verdades, errores y maldades– quedó una frase hecha: "Foucault manda a Sartre al siglo XIX". Sigamos. Tampoco la "semiología" puede entregarnos la inteligibilidad de las luchas, las estrategias y las tácticas. Esta disciplina esquiva "el carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo" (*Ibid*., p. 190).

¿Qué es esencial para el funcionamiento de los engranajes de poder? No hay que buscar la respuesta a esta pregunta por el lado económico, tarea que de inmediato emprendería el marxismo. Esenciales para el funcionamiento del poder son "el internamiento psiquiátrico, la normalización mental de los individuos, las instituciones penales" (*Ibid*., p. 191). Si se subordina la cuestión del poder a la instancia económica se le resta, siempre, importancia a estos problemas. Foucault dice que la gente de su generación se alimentó con dos formas de análisis que dificultan el análisis del poder: serían la fenomenología y el marxismo. Una reenvía "al sujeto constituyente" y la otra "a lo económico en última instancia, a la ideología y al juego de las superestructuras y de las infraestructuras" (*Ibid*., p. 191).

Fontana le pregunta sobre la aproximación genealógica. ¿Cómo se constituyen los "objetos" y los "sujetos" desde el saber genealógico? Foucault desarrolla entonces su teoría de la "trama histórica", la cual tendría, en principio, la ventaja de la famosa "descentralización del sujeto". Dejamos aquí a Fontana y seguimos nosotros: si la trama histórica se –valga la repetición– "trama" para evitar la remisión a un sujeto constituyente, ¿cómo se constituye este sujeto dentro de la trama histórica? ¿Qué papel juega el sujeto en esa trama? ¿Es constituido en exterioridad por las relaciones de fuerza? ¿Qué hace con él "la historicidad belicosa"? ¿Juega algún papel en "la guerra y la batalla"? Apuntémoslo desde ya: mi temor es que la trama histórica sea ciega. O más claramente: que la trama histórica no tenga dónde ni cómo saber*se*. En filosofía hay un grave riesgo: cuando uno quiere desprenderse de algo. En este caso: de las filosofías que remiten al sujeto. Corre un riesgo: desprenderse no de algo, sino de todo. Tanto ardor por descentralizar al sujeto, por herir a Narciso, por no remitir a él, por evitarlo como subjetividad constituyente, puede llevar a eliminar, con el sujeto, la subjetividad. En suma, *la trama histórica tiene que pensar*. Nietzsche es un filósofo-poeta y puede hablar de fuerzas y pulsiones. Puede decir que es un error creer que todo "está condicionado por un agente, por un 'sujeto'" (*La genealogía de la moral*, ed. cit., p. 59). Puede ir más lejos y decir que no hay ningún "ser" detrás del "hacer" y que el "hacer es todo". Con fruición, muchos dicen que Nietzsche filosofa a martillazos. Y es así. ¿Qué significa "el hacer es todo"? Una fórmula brillante para quienes postulan que Nietzsche liquidó al sujeto de Hegel y hasta al de Marx. Bueno. Supongo que acordaremos la dificultad de esa tarea y la necesidad de acudir a razonamientos y no a formulaciones intempestivas para llevarla a cabo. "El hacer es todo" es una intempestiva nietzscheana. ¿No va a ir más allá Foucault? "Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente (dice), desembarazarse del mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica" (*Ibid*., p. 191). Precisa, ahora, a qué llama *genealogía*. La genealogía no es trascendente en "relación al campo de los acontecimientos". Sí lo es el sujeto constituyente, que actúa afuera de la trama histórica. Si la genealogía es lo que es lo es porque da cuenta (y ésta es su forma de historia) de la *constitución* "de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente al campo de los acontecimientos" (*Ibid*., p. 192). Sartre lo había dicho claramente: "el experimentador forma parte del sistema experimental". Creo que debemos señalar estas semejanzas entre ambos pensamientos, dado que estos dos filósofos –sin desconocer todo cuanto los separó– debieran acercarse, no porque la muerte y el tiempo lo borren todo, sino porque a nosotros, con ellos, se nos presenta una opción que preferiríamos no tener.

SISTEMAS DE PRODUCCIÓN DE VERDAD

Nos acercamos a los mejores pasajes de este texto de Foucault. La cuestión de la verdad. Foucault busca "ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos" (*Ibid*., p. 192). Su certeza inicial es: "La verdad es de este mundo" (*Ibid*., p. 198). Esto significa que la verdad es una imposición del poder. "En sociedades como las nuestras (dice Foucault en este texto remarcable) la 'economía política' de la verdad está caracterizada por cinco rasgos históricamente importantes: la 'verdad' está centrada en la forma de discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto bajo formas diversas de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero sí dominante de algunos aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, es el núcleo de la cuestión de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (luchas 'ideológicas')" (*Ibid*., p. 198). Foucault arroja su segundo axioma. El primero, dijimos, era: "La verdad es de este mundo". El segundo es: "Existe un combate 'por la verdad'" (*Ibid*., p. 199). Que sea de este mundo significa que no es "revelada", que no existe "en sí", que no es "necesaria", que no es "evidente", que no es "verificable", que no es "científica", que no se opone a "falsedad ideológica". Que hay un "combate" a su alrededor significa que hay que conquistarla. Que es –digamos tirando la cuestión hacia el lado nietzscheano– una conquista de la voluntad de poder. ¿Qué quiere decir Foucault por "verdad"? Nada –ni remotamente– que tenga que ver con la adaequatio entre sujeto y objeto. Nada que tenga que ver con la alétheia heideggeriana. El des-ocultamiento del ser ante el estado de abierto de los buenos presocráticos de Heráclito y Parménides. Foucault tiene una concepción belicosa, "sucia" de la verdad. No quiere decir, por "verdad", "el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar" (*Ibid*., p. 199). No hay "cosas verdaderas". Hay sistemas de poder que crean "verdades". Que funcionan creando "verdades". Foucault quiere explicitar "el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso" (*Ibid*., p. 199). No hay "lo verdadero". No hay "lo falso". Hay reglas que determinan estos estatutos. Hay, insisto, sistemas de producción de "verdad". El poder es el sistema de crear la verdad. No se trata de un combate "en favor" de la verdad. Se trata –como hemos dicho– de un combate por la verdad. Si los intelectuales piensan los problemas políticos en términos de "ciencia/ ideología" (referencia al althusserianismo: desde la "ciencia" habría que desenmascarar la "ideología" del poder), no irán muy lejos en la comprensión de la "verdad". La verdad se piensa en términos de "verdad/poder". Foucault se detiene y confiesa que "todo esto debe parecer muy confuso e incierto". Pero no: no lo es. Sigamos. Foucault liga la "verdad" a un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados. Pongo un ejemplo: ¿Qué era la "verdad" en 1976? Era el *Estatuto del Proceso de Reorganización Nacional*. Lo que ahí se decía era la "verdad". Lo que ahí se decía era dicho por todos los sistemas de poder del régimen. "La 'verdad' (dice Foucault) está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen" (*Ibid*., p. 199). Añade algo más pero cierro la cita aquí, lo que sigue confunde. Sigamos. Juega luego, Foucault, con la palabra "régimen". Se dice habitualmente: "régimen de verdad". Foucault escribe: "'Régimen' de la verdad". La verdad es la verdad del "Régimen". No es ideológico ni superestructural este "régimen". Este "régimen" "ha sido una condición de formación y desarrollo del capitalismo. Y es él quien, bajo reserva de algunas modificaciones, funciona en la mayor parte de los países socialistas (dejo abierta la cuestión de China que yo no conozco)" (*Ibid*., pp. 199/ 200). Atención ahora: no se trata (dice F.) de tener una "ideología justa". No se trata de "cambiar la conciencia" de las gentes o "lo que tienen en la cabeza" (*Ibid*., p. 200). Se trata de cambiar "el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad" (*Ibid*., p. 200). "No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder (...) sino de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento" (*Ibid*., p. 200). En suma, no hay que liberar la verdad del sistema de poder. La verdad se expresa como poder y por medio del poder. Si queremos triunfar en la "lucha por la verdad" hay que hacer un cambio, digamos, drástico. O podríamos decir: revolucionario. Dado que deberíamos apropiarnos, separándolo, del poder de la verdad que funciona en el interior de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales). ¿Se trata de, separando la verdad, crear nuevas formas hegemónicas? ¿No vive la verdad sólo en el interior de esas fuerzas hegemónicas? ¿Se trata de apropiarse de ellas y –desde ellas– imponer una nueva verdad-poder? "La cuestión política (...) es la verdad misma", concluye Foucault. La cuestión política es, entonces, la apropiación del "régimen" de verdad. Esto es lo que hay que cambiar. No la conciencia. No lo que la gente tiene en la cabeza. Sino "el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad".

Seguiremos con Foucault.

el próximo domingo
CLASE N° 40
FOUCAULT (IV)